48e ANNEE (5e SÉRIE) N° 21 21 MAI 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

LA CULTURE PHYSIQUE ET LES SPORTS DANS LES ŒUVRES CATHOLIQUES [1]

Partons, si vous le voulez bien, de cette constatation évidente, que le sport tient une place de plus en plus grande dans les préoccupations des jeunes gens de l'heure actuelle ; et non seulement des jeunes gens, mais des jeunes filles et aussi des hommes faits, voire des femmes mûres. Je n'en veux pour témoin que le spectacle donné par les tramways les samedis ou veilles de fête, avec leurs groupes se rendant aux gares ; ou encore la place tenue dans les grands quotidiens par le compte-rendu de tous les matchs, qu'il s'agisse de boxe, de foot-ball, de courses, etc.

Que cette mode du sport ait envahi les œuvres et qu'elle prenne une place grandissante dans les occupations des vicaires chargés des jeunes gens, vous le savez aussi bien que moi et je n'aurai garde d'insister. Le succès de l'enquête menée par la *Croix*, en 1924, sur les conséquences du sport, montrait à quel point ceux qui, par vocation, ont charge des âmes, se préoccupaient du jugement qu'il faut porter sur cet engouement pour le sport.

Tel est bien, en effet, notre sujet : porter un jugement de valeur sur ce fait ; voir si cette place faite au sport est un bien ou un mal ; ou plutôt, dans quelle mesure on doit accueillir cette mode actuelle pour qu'elle produise les bons effets dont elle est capable, et dans quelles limites on doit la maintenir pour éviter les méfaits dont elle nous menace.

Dire cela, poser en ces termes le problème, c'est affirmer tout de suite que le sport n'est pas *une fin* en soi, mais *un moyen*.

Vous me permettrez de ne pas perdre une minute à la démonstration de cette vérité, tant elle me paraît évidente, et tant je suis persuadé que vous en êtes convaincus au moins autant que moi et pour les mêmes raisons. Mais je vous engage à noter, en passant, que vous rencontrerez des jeunes gens, peut-être même des théoriciens, et parmi eux des médecins, tellement pris par leur passion sportive qu'il vous faudra leur faire cette démonstration : ils auront érigé le sport en un absolu ; vous leur ferez comprendre la hiérarchie des moyens et des fins.

[1] Conférence donnée aux élèves du Grand Séminaire de Lyon-Francheville par M. le Dr Biot, ancien Chef de laboratoire à l'Hôtel-Dieu de Lyon, Secrétaire général du Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques.

Tenons donc pour admis que le sport est un moyen ; mais alors, *moyen* pour quelle *fin ?*

Je dirai que c'est un moyen pour donner ou garder au corps les qualités nécessaires pour que soit assuré l'épanouissement harmonieux de l'être humain, composé de matière et d'esprit.

De là, deux questions :

L'une plus théorique, celle du rôle du corps dans l'activité totale de l'homme, et donc aussi dans son activité spécifiquement spirituelle ;

L'autre plus pratique, dans quelle mesure est ce le sport qui assure ce développement harmonieux ?

I. — *Rôle du corps dans l'activité totale de l'homme, et donc aussi dans son activité spécifiquement spirituelle.*

Pour traiter à fond ce sujet capital il faudrait plusieurs heures.

Heureusement ces notions vous sont déjà familières. Elles sont celles, en effet, de la psychologie traditionnelle. Et s'il est vrai que S. Thomas les a mises particulièrement en honneur, — je vous renvoie à la Ire Partie de la *Somme*, qu. 75 à 83, notamment, — il n'est que juste de constater, et non sans fierté, qu'elles font de nos jours la trame solide et originale du plus magnifique traité de psychologie, celui de M. Segond [1].

Il me serait ainsi possible de supposer démontrés les principes sur lesquels va reposer notre édifice. Peut-être cependant n'est-il pas inutile que vous entendiez une fois de plus, mais dit par un médecin, jusqu'à quel point, jusqu'à quelle profondeur s'inscrit en nous l'union substantielle du corps et de l'âme.

Il n'y a pas d'un côté le corps tout seul, de l'autre l'âme toute seule, et puis entre les deux on ne sait quel pont, on ne sait quel lien qui serait l'incarnation de l'esprit ou la spiritualisation de la matière.

Mais non, à aucun moment il n'y a en l'homme (je dis bien « en » l'homme) de matière qui soit exclusivement matière, c'est-à-dire inerte, inanimée ; et il n'y a pas d'activité spirituelle qui ne nécessite la mise en train d'activité de la matière.

C'est ce que la philosophie traditionnelle exprime en disant que, par nature, l'homme est « composé. »

[1] J. Segond, *Traité de psychologie*, in-8 carré de 512 p., 45 fr., Paris, A. Colin, 1930.

Les puissances qui sont exclusivement physiques n'ont pas sur l'homme une action exclusivement physique. Si elles agissaient sur les corps inertes, elles n'y donneraient naissance qu'à des phénomènes physiques. Mais dès que leur action porte sur l'homme, elle porte sur le composé humain tout entier, et si l'observateur veut bien ne pas se boucher les yeux, il constatera que se passent immédiatement chez l'homme des phénomènes psychiques.

Je dis « immédiatement, » c'est-à-dire sans délai.

Ne nous faisons pas des relations du physique et du moral l'idée que l'on devine trop souvent sous-entendue sous ce qu'on en dit. On parle et on agit comme s'il y avait en l'homme des états qui, durant un premier stade de leur durée, pourraient être exclusivement corporels, et qui, à force de persister ou arrivés à un certain degré d'intensité, *retentiraient* sur l'âme. Mais non, encore une fois et inlassablement, il y a animation constante et rien ne se fait en nous sans l'âme.

De même on semble croire qu'il y a des états qui sont d'abord (dans le sens de : dans un premier temps) exclusivement spirituels et qui, à force de durer ou parvenus à un certain degré, déclancheraient, pour ainsi parler, des transformations dans le corps.

Mais non, encore une fois, et au risque de rabâcher, il n'y a pas d'un côté le corps et de l'autre côté l'âme. Il y a un homme vivant, qui est une unité et qui n'est pas deux natures, jointes par on ne sait quel artifice, mais une seule nature composée.

Il y a toujours participation du corps à toute action de l'âme et réciproquement.

D'ailleurs, que l'affirmation de cette vérité ne fasse pas oublier que le corps participe moins à l'élaboration d'une idée sur la nature de Dieu qu'à la marche ou à la digestion. Il serait faux de dire que l'homme digère ou marche sans son âme, mais quand il marche, ce que le « composé humain » accomplit, c'est un acte qui offre à considérer surtout des phénomènes physiques. Tandis que lorsque le « composé » pense à Dieu, les phénomènes physiques, quoique réels, sont moins apparents que l'acte spirituel. Pour traduire ces faits, on emploie parfois l'image : « âme immergée » et « âme émergente. » Qu'on prenne bien garde qu'il s'agit d'une image, laquelle donc ne correspond guère à la nature de l'âme, qui est esprit.

Et s'il est bien entendu que dans ce composé c'est l'âme qui est la cause, n'oublions pas que, dans la réalité, elle n'est jamais séparée, elle ne peut pas être séparée du corps qu'elle anime ; sinon, c'est la mort.

Ce n'est pas l'âme seule qui agit, c'est l'homme ; c'est l'homme qui laboure, qui réfléchit, qui prie, et quand il réfléchit et prie, jamais ce travail spirituel ne cesse de s'accompagner d'un travail corporel plus ou moins caché dans l'intimité de nos viscères et sur lequel la science nous renseigne de plus en plus.

Ce qui s'exprime en langage philosophique en reconnaissant que nous ne sommes pas des esprits purs, mais des âmes incarnées.

S'il en est besoin, je vous citerai quelques pages d'un interprète singulièrement autorisé de S. Thomas, le P. Sertillanges [1] :

« ...Le principe fondamental de la psychologie thomiste, principe renouvelé audacieusement, génialement, — et songeant à l'avenir scientifique, je dirai providentiellement, — de la psychologie d'Aristote, (c'est que) l'âme humaine ne peut se définir complètement qu'en fonction du corps qu'elle anime, et avec lequel elle forme une unité réelle et substantielle ; qu'elle dépend donc, dans sa naissance et dans ses caractéristiques, de conditions matérielles, bien que ces conditions ne soient pas, à son égard, totales ; qu'elle en dépend ensuite dans son fonctionnement et dans *tous* ses actes qui en ressortent, bien que ce ne soit pas en ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé dans ces actes ; qu'enfin on ne saurait tracer sa courbe d'existence et marquer son aboutissement, abstraction faite de son support physiologique, ainsi que l'avaient pensé les partisans des *migrations* [2] et que le pensent encore les « spiritualistes ».

« D'où l'ironie d'Aristote que S. Thomas reprend hardiment à son compte. Il est aussi ridicule de dire : l'âme toute seule comprend, que de dire : elle construit ou elle fait de la toile. (Q. XIX, *De Verit.*, art. 1, arg. 1). »

Avec cette conception de l'âme, forme substantielle du corps, pour dire le mot exact, disparaît la difficulté, pour d'autres insurmontable, de l'union de l'âme et du corps.

« A vrai dire, explique le P. Sertillanges, cette question tant de fois posée et le plus souvent si mal résolue : Comment l'âme s'unit-elle au corps pour le mouvoir ? n'a été mal résolue et mal posée que parce qu'au fond elle ne se pose point. Ceux qui considèrent l'âme et le corps comme deux choses, et qui se rendent compte combien ces deux choses, à supposer qu'elles soient telles, doivent être disparates, ceux-là peuvent se demander anxieusement : Comment l'âme peut-elle s'unir au corps et peut-elle le mouvoir ?

« Mais une fois bien compris que l'âme est la forme du corps, et que c'est la même chose pour le corps d'avoir une âme que, pour la matière de ce corps, d'être en acte, la question ne se pose plus de leur *union*, pas plus que de l'union de la cire à la figure qu'elle affecte [3].

« Et il en est de même proportionnellement de la motion. Car, s'il y a réellement *unité* de l'âme et du corps, comme de la puissance et de l'acte, il n'y a pas plus à rechercher comment cette chose : l'âme, meut cette autre chose : le corps ; mais comment le corps animé se meut lui-même selon ses diverses parties, ou comment se solidarisent ses diverses fonctions, et cette question est toute différente. »

La question est si importante et généralement si mal connue, qu'il n'est pas inutile de citer aussi

[1] P. Sertillanges, *Saint Thomas*, Alcan 1910, tome II, p. 159.

[2] Dans un autre passage, le P. Sertillanges n'hésite pas à écrire : « L'idée que l'âme soulève le bras et agite les jambes par une action propre est une idée de sauvage, pareille à celle qui faisait croire mues par un animal intérieur les premières locomotives entrevues aux pays barbares... »

[3] Le P. Sertillanges précise en note : « Il va de soi qu'il est ici parlé de l'âme, pour autant qu'elle est forme du corps, en abstrayant de son émergence spirituelle. »

cet autre passage, où le P. Sertillanges insiste encore sur les mêmes idées :

« Ni l'âme ne meut le corps, ni le corps ne meut l'âme sans collaboration de ce qui est mû, sans réciprocité d'influence. L'âme meut le corps, puisqu'elle est, en tant qu'idée volitive, le principe directeur ou déterminateur de toute l'activité vitale. Mais l'âme ne meut pas le corps sans le corps, puisque sa réalité, en tant que forme du corps, inclut le corps ; puisqu'elle est *idée incarnée* et ne peut agir que par les organes, ceux-ci par les propriétés des tissus, celles-ci résultant elles-mêmes d'autres propriétés plus élémentaires.

« L'âme, dis-je, meut le corps et le corps aussi meut l'âme, puisque tout changement du corps est un changement du composé animé, et impose à l'idée évolutive des conditions nouvelles qui en particularisent l'influence. Mais le corps ne meut point l'âme sans l'âme, puisque les pouvoirs qu'il exerce pour agir lui viennent d'elle, l'idée vitale étant le principe premier de la constitution du corps.

« Au fond, ces deux propositions analytiques : l'âme meut le corps, le corps l'âme, trouvent leur signification vraie en celle-ci : le corps animé se meut lui-même. »

Il n'est pas sans intérêt de noter ici que cette vérité a été exprimée par un médecin philosophe de l'Ecole de Montpellier, Bérard, dans *Doctrine des rapports du physique et du moral, pour servir de fondement à la physiologie dite intellectuelle et à la métaphysique* (Paris, Gabon, 1823). Bérard se demande comment l'âme est dans le corps ? Il reconnaît que « cette question est une des plus difficiles, examinée en elle-même, cependant nous pouvons la résoudre en tant qu'elle est accessible par l'expérience, c'est-à-dire en rapprochant *les faits* et en tirant de ces faits des déductions sévères. Nous dirons moins ce que nous savons sur ce point que ce que nous ne pouvons pas en savoir, et nous corrigerons seulement le langage ordinaire, qui en général est si vicieux dans cette partie de la connaissance humaine.

« L'âme est une, indivisible, non matérielle ; par conséquent, si elle est unie au corps, elle ne peut l'être que en tant qu'elle est *âme* et d'une nature particulière, et non d'après les lois générales qui unissent deux corps analogues. Elle ne peut pas être juxtaposée, interposée, intercalée dans le corps. On ne peut pas dire qu'elle soit contenue dans le corps comme un liquide l'est dans une bouteille. Ce sont là des analogies physiques qui ne sont pas de mise ici et qui ne peuvent être d'aucune ressource, quoiqu'on les ait si souvent invoquées ou supposées. »

Ainsi apparaît explicable que le corps prenne, dans toute œuvre spirituelle, une part qui est considérable. La notion du « composé humain » rend intelligible que, suivant les qualités organiques qu'il présente, l'homme soit dans des dispositions plus ou moins bonnes pour faire œuvre d'esprit.

Montaigne le notait avec sa finesse coutumière : « Il est certain que nostre appréhension, nostre jugement et les facultez de nostre âme en général souffrent selon les mouvements du corps, lesquelles altérations sont continuelles. N'avons-nous pas l'esprit plus esveillé en santé qu'en maladie ? La joye et la gayeté ne nous font-elles pas recevoir les subjets qui se présentent à nostre âme d'un tout autre visage que le chagrin et la mélancholie ? Pensez-vous que les vers de Catulle ou de Sapho rient à un vieillard avaritieux et rechigné comme à un jeune vigoreux et ardent ? Cleomenes, fils d'Anaxandridas, estant malade, ses amys lui reprochaient qu'il avoit des humeurs et fantaisies nouvelles et non accoustumées : « Je crois bien, fit-il, aussi ne suis-je pas celui que je suis estant sain : estant autre, aussi sont autres mes opinions et fantaisies. »

Rien de ce qui peut arriver au corps (je parle comme un insensé, comme si le corps pouvait exister sans l'âme) ne laisse l'âme indifférente. Notre nourriture, l'air que nous respirons, le soleil ou la pluie, telle maladie jadis éprouvée, toutes ces choses qui agissent sur la partie matérielle du composé, agissent sur le composé tout entier.

On voit ainsi comme la partie matérielle qui nous compose, soumise à toutes les contingences, accentue le caractère qu'a l'homme d'être individualisé.

De cette importance du corps certains ont conclu abusivement que c'était lui seul qui agissait. Je songe notamment à ce fait : de ce que le cerveau joue un rôle considérable dans la vie de l'esprit, ils ont conclu que c'était le cerveau qui faisait la pensée, qui la créait ; ils disaient, par analogie avec telle autre activité physiologique, que le cerveau « sécrétait » la pensée.

Ce n'est pas le lieu de discuter ici la question des localisations cérébrales, de faire l'histoire, pourtant passionnante, des découvertes de P. Marie, rectifiant les approximations de Broca, ni d'exposer les conclusions de l'anatomie cérébrale la plus contemporaine.

Mais quelles qu'elles soient, ces conclusions ne sauraient en rien faire objection à la spiritualité de l'âme. Sauf si l'on arrivait à confondre *condition* et *cause*.

Le père de la physiologie moderne, Claude Bernard, ne tombait pas dans cette erreur. Il a écrit, dans son *Rapport sur la physiologie générale* [1], des pages si démonstratives à ce point de vue que le médecin qui vous parle ne peut pas les passer sous silence

Il relate avec admiration des expériences dues à Brown-Sequard, et dans lesquelles on voyait un chien décapité dont la tête reprenait l'expression de la vie, mouvement des yeux et de la face, quand on injectait par la carotide du sang artériel :

« Ces expériences nous frappent toujours, dit-il, comme quelque chose de merveilleux et d'incompréhensible. Mais ces faits ne nous semblent extraordinaires que parce que nous confondons les *causes* des phénomènes avec leurs *conditions*. Nous croyons à tort que la science conduit à admettre que la ma-

[1] Paris, Hachette, 872.

tière engendre les phénomènes que ses propriétés manifestent, et cependant nous répugnons instinctivement à croire que la matière puisse avoir la propriété de penser et de sentir.

« Pour le physiologiste qui se fait une juste idée de la nature des phénomènes vitaux, le rétablissement de la vie et de l'intelligence dans une tête sous l'influence de la transfusion du sang oxygéné n'a rien absolument qui soit anormal ou étonnant : ce serait le contraire seul qui serait surprenant pour lui.

« En effet, le cerveau est un mécanisme conçu et organisé de façon à manifester les phénomènes intellectuels par l'ensemble d'un certain nombre de conditions. Or, si on enlève une de ces conditions, le sang par exemple, il est bien certain que l'on ne saurait concevoir que le mécanisme puisse continuer de fonctionner. Mais si l'on restitue la circulation sanguine avec les précautions exigées, telles qu'une température et une pression convenables, et avant que les éléments cérébraux soient altérés, il n'est pas moins nécessaire que le mécanisme cérébral reprenne ses fonctions normales. Les mécanismes vitaux, en tant que mécanismes, ne diffèrent pas au fond des mécanismes non vitaux. Si dans une montre on enlevait un rouage, on ne concevrait pas que son mécanisme continuât de marcher ; mais si l'on restituait ensuite convenablement la pièce supprimée, on ne comprendrait pas non plus que le mécanisme ne reprît pas son mouvement. Cependant on ne se croirait pas obligé pour cela de conclure que la cause de la division du temps en heures, en minutes et en secondes, manifestée par la montre, réside dans les propriétés du cuivre ou de la matière qui constitue ses aiguilles ou les rouages de son mécanisme.

« De même si l'on voit l'intelligence revenir dans un cerveau et dans une physionomie auxquels on rend le sang qui leur manquait pour fonctionner, on aurait tort d'y voir la preuve que l'intelligence est dans le sang ou dans la matière cérébrale. Il ne faudrait pas tirer de ces expériences des conclusions qu'elles ne comportent pas. Je le répète : la physiologie ne doit voir là que des mécanismes vitaux, disloqués et rétablis dans leurs *conditions d'action*. »

Aussi il est de toute évidence que les conditions physiques de notre santé — je ne dirai pas : retentissent sur notre activité intellectuelle et sur nos dispositions morales, — mais : ne cessent jamais de conditionner cette activité intellectuelle et ces dispositions morales.

Et si j'en avais le temps, je vous montrerais à travers toute la médecine actuelle, le courant d'idées qui la conduit à se rapprocher de ce que j'appellerai, par un pléonasme volontaire, « la médecine humaine [1]. » Vous la verriez avec les travaux les plus modernes sur le sympathique et les endocrines, ou sur la morphologie et les tempéraments, se soucier de guérir non plus seulement le foie et l'estomac, mais tout l'homme, physique et moral ; et, parallèlement ne plus songer à faire une psychothérapie isolée, mais à traiter les viscères quand l'esprit est malade. J'aurais ici à citer tous les noms depuis les Laignel-Lavastine jusqu'aux Kretschmer, depuis les Sigaud jusqu'aux Vittoz...

Je ne dirai pas non plus que le corps est l'instrument de l'âme et que suivant les qualités de l'instrument l'âme fera plus ou moins bien son œuvre. Il y aurait encore danger de confusion : on se ferait l'image du violoniste qui donne toute sa valeur musicale à une phrase s'il la joue sur un merveilleux Amati. Le violon est une chose et le musicien une autre ; tandis que notre corps c'est nous-même, et que rien de nous-même ne change sans que le tout nous-même ne se modifie par là-même et immédiatement.

Il ne faut pas se laisser aller à penser même de façon subconsciente : « Si mon corps était autre, je serais plus apte à tel travail intellectuel, » mais bien : « Si j'étais autre » ; car notre corps n'est pas un outil dans la main de je ne sais quel *je*. « Il est de la maison, » disait jadis finement le psychologue lyonnais Alexis Bertrand. Le corps est le *je*.

De là cette conclusion :

Il y a un devoir moral, — je ne m'excuse pas de ce pléonasme, il est volontaire, — il y a un devoir moral de faire ce qui est nécessaire pour que le corps soit l'instrument efficace de l'âme qui est incarnée.

Et donc, vous prêtres, gardiens de la valeur de la personne humaine, vous avez le devoir de vous occuper aussi, dans vos œuvres d'éducation, du développement harmonieux, équilibré du corps, parce que vous avez à faire des hommes. Et ce n'est pas délaisser la tâche qui est spécifiquement vôtre, — à savoir, le salut des âmes en tant que telles et considérées du point de vue surnaturel du rachat par le Christ, — que de faire une place, leur place, aux préoccupations sportives.

Mais *leur place seulement*.

Et deux remarques s'imposent ici.

La première, qui sera l'objet particulier de notre deuxième partie, portera sur la mesure dans laquelle ces exercices sportifs concourent à assurer le bon équilibre de la santé.

La deuxième, sur laquelle j'insiste davantage ici, me paraît plus importante encore. Je la formulerai ainsi : ce n'est pas votre œuvre directe, votre œuvre propre, que de vous occuper d'éducation sportive. Peut-être même est-ce fort regrettable que vous ayez à faire cette besogne.

En effet, pour peu que nous y prêtions la main, il n'y a pas de raison pour que l'on ne vous demande pas de tout faire, pour ce motif que chacune des tâches pour lesquelles on sollicite votre concours, importe, elle aussi, au salut éternel de l'homme. En effet, il est dans la logique même de ce que nous avons dit sur la nature composée de l'homme, et sur les relations du physique et du moral, que tout, absolument tout ce qui touche même de loin au corps peut avoir une répercussion, et a en fait une répercussion sur l'activité de l'âme. A ce titre, avoir une maison saine, ou s'alimenter avec des mets non frelatés, n'est pas sans lien avec la moralité de l'homme. De telle sorte qu'en poussant les choses à l'extrême, on pourrait dire qu'il est aussi de votre domaine de

[1] Cf. R. Biot, Pour la « Médecine humaine, » Essai sur la méthode médicale, dans *Biologie médicale*, janvier 1929.

vous occuper de sociétés d'habitations ou de monter au village une boucherie hygiénique.

Qui ne voit cependant que, sauf des cas exceptionnels, il faut laisser ce soin à d'autres ?

Je dis : *sauf des cas exceptionnels*. Il est bien évident, en effet, qu'il pourra y avoir des circonstances où ce serait manquer à votre zèle de gardiens des âmes que de ne pas vous prêter à ces tâches même très matérielles. Organiser, diriger, animer une Coopérative, ou bien organiser, diriger, animer une Caisse de crédit rural est œuvre bonne si cette œuvre est *hic et nunc* urgente, et si personne ne peut le faire à votre place. Le prêtre qui agit ainsi montre à la fois que rien n'est indifférent au salut éternel, et que tout ce qui touche à l'homme entre dans son domaine à lui, prêtre ; et qu'il y a une façon chrétienne de se servir des biens matériels.

Mais sauf ces cas exceptionnels il vaut mieux laisser aux autres, aux laïcs, le soin de ces choses ; non par mépris, certes, non par une sorte d'esthétisme mal placé qui ferait méconnaître le réel et notre caractère d'êtres incarnés, mais bien parce que le même homme, fût-il prêtre, ne peut pas tout faire, et que, comme le dit M. de Lapalisse, pendant qu'il fait cela il ne fait pas autre chose. Ai-je besoin de vous rappeler que vous avez autre chose à faire, qui est de glorifier Dieu, et de donner à vos ouailles la vie surnaturelle, de l'entretenir, de l'exalter ? D'où cette conclusion que : non seulement le prêtre, comme tout homme raisonnable, ne doit faire au sport, dans les œuvres d'éducation, qu'une place limitée ; mais même dans ces limites ce n'est pas lui spécifiquement qui a charge de promouvoir cette forme d'activité de l'homme.

II. — *Dans quelle mesure est-ce le sport qui assure le développement harmonieux des facultés corporelles ?*

Abordons maintenant notre deuxième partie et cherchons quelle est la mesure dans laquelle l'activité sportive assurera le bon équilibre de la santé.

Il y a là en réalité deux questions. On les confond très souvent et de cela résulte beaucoup d'obscurité. Essayons de les bien voir l'une après l'autre.

La première question est plus générale ; elle porte sur l'influence de l'activité musculaire, ou, si vous aimez mieux, de l'éducation physique sur le bon équilibre du corps et de l'âme, en un mot sur la santé.

Et l'autre est beaucoup plus localisée ; elle concerne particulièrement le sport, qui n'est qu'une des modalités de l'activité physique.

En ce qui concerne l'influence de l'activité musculaire ou de l'éducation physique en général sur la santé, j'entends le chœur enthousiaste de ses adeptes entonner un hymne en son honneur : « Vive la culture physique ! Il nous faut de beaux adolescents ayant de beaux corps vigoureux et souples. » Et je vois se multiplier les organisations privées ou officielles qui ont le souci d'assurer un bon développement physique. La phrase célèbre d'A. Dumas les a frappés : « Sur vingt hommes qui marchent dans la rue, vous n'en verrez pas plus de deux qui marchent comme un homme doit marcher, la tête haute et d'un pas ferme et sonore. Les dix-huit autres sont voûtés, frileux, malingres, étiolés, pâles, essoufflés, apoplectiques, bilieux, mous, chancelants... Cette dégénérescence de l'homme vient de ce que, lorsqu'il était enfant, on n'a pas mis en lui les forces que la nature lui avait départies. »

Certains vont même jusqu'à faire, à l'aide d'un mensonge historique, une sorte de grief à l'Eglise : ils l'accusent d'avoir été la grande oublieuse des corps et, par souci de progrès spirituel, d'avoir fait son idéal de macérations et de jeûnes, préférant à un beau corps d'athlète le visage émacié d'une moniale. Il y aurait là-dessus bien des choses à dire. Dans un volume *Les jeunes gens et les sports* publié à Paris en 1925, chez Lethielleux, le P. Vuillermet a montré que l'Eglise catholique n'a jamais été l'ennemie de la culture physique ; et l'on n'aurait pas beaucoup de peine à trouver chez les hygiénistes modernes les plus laïcs des prescriptions de jeûnes à la Guelpa, auprès desquels le régime des Chartreux paraît gargantuesque. Et il ne serait pas sans intérêt de retracer l'histoire de l'éducation physique dans ses rapports avec la médecine, comme l'ont fait les docteurs Marc Bellin du Coteau et Marcel Bergeron dans le « Bulletin de la Société française d'histoire de la médecine, » en juillet 1930.

Toujours est-il qu'il faut se réjouir de voir l'opinion moyenne des éducateurs se faire une idée plus juste du rôle de l'activité physique dans la santé, alors que peut-être certains ont encouru jadis le blâme que Amoros, un apôtre de l'éducation physique, formulait par ces mots qu'il proposait de faire apposer sur la porte de tous les établissements où la gymnastique n'était pas honorée : « Ici, on n'enseigne qu'à la moitié de l'homme. »

La santé, en effet, vue sous son angle physique qui nous préoccupe présentement, est un état d'équilibre entre les énergies physico-chimiques ou autres que nous tirons des aliments et celles que nous dépensons sous forme d'activité musculaire et nerveuse, les phénomènes respiratoires intervenant comme les régulateurs de cet équilibre. Ainsi que le Dr Diffre l'a mis si élégamment en lumière dans sa brochure *Nos enfants seront beaux si...* [1] (Roubaix, 1925), toute la fonction respiratoire est liée à la question de la dépense musculaire : « C'est le contraire de ce qui se passe avec notre argent. Nous ne pouvions, sous peine d'imprudence, dépenser ce que nous possédions : notre porte-monnaie réglait nos dépenses. Pour

[1] Editions de *l'Entre'Aide*, 20, rue des Fabricants, à Roubaix, 3 f.

l'oxygène, au contraire, plus nous en dépenserons au niveau des cellules, plus nous serons dans l'obligation d'en faire passer dans les poumons : la dépense provoque la recette ; c'est comme pour les cinq sous du Juif errant, toujours renouvelés. »

Ne pas user sa force musculaire, ne pas consommer son énergie cinétique, c'est, si l'on peut me passer cette expression, risquer d'éclater, comme ferait une marmite de Papin dont on empêcherait la soupape de fonctionner. Et ce sont alors toutes les manifestations de la pléthore, de l'encombrement, qu'il soit lymphatique ou veineux, qu'il porte sur l'ensemble de la circulation ou sur la nutrition de tel viscère en particulier. Quel éducateur ne sait que la chasteté est parfois rendue, chez certains, plus difficile qu'il ne faudrait, du fait d'une vie trop sédentaire ? Ne pas user ses forces musculaires, c'est laisser s'atrophier ses muscles ; on devient alors un insuffisant musculaire. On peut un jour le regretter, soit que l'on eût désiré alors trouver à sa disposition des bras vaillants ou des jambes solides, soit que l'affaiblissement de la fibre musculaire ait porté sur la sangle abdominale et provoqué des déplacements regrettables de la masse intestinale, de l'estomac, du rein, soit que la capacité respiratoire paie directement l'erreur.

Et ainsi cette insuffisance d'activité physique retentit de suite sur la santé générale parce qu'elle en compromet l'équilibre. Ah ! certes, nous ne sommes pas des esprits purs, pas même des cerveaux purs ou des systèmes nerveux purs ; mais tout concourt dans la santé, tout, et particulièrement l'activité musculaire.

Mais combien en fait le problème est plus complexe ! S'il est toujours vrai que la santé est un équilibre, une harmonie, il y a différents types d'équilibre et d'harmonie.

Tel a besoin, pour réaliser cet équilibre et cette harmonie, de beaucoup de nourriture, le jeûne le tue. Pour lui, manger compense le sommeil, et surtout manger des aliments nourrissants, « quelque gros haricot bien gros et bien gras. » Mais il ne peut pas faire un long exercice, il est vite las, et s'il dépasse sa mesure d'activité musculaire, la fatigue le frappera dans sa fonction la plus essentielle, il perdra l'appétit.

Tel autre a un besoin d'air caractéristique ; dès qu'il est à l'altitude, il se sent un tout autre homme, alerte, dispos. Ou même, à défaut d'une transplantation à la montagne, il se sent bien dès qu'il marche en pleine campagne, respirant à pleins poumons.

A-t-il quelque fatigue ? Qu'il s'aère largement et prenne un bain, le voilà reposé.

Tel autre a besoin de dormir, non seulement de longues nuits, mais un peu n'importe quand, prenant comme de petits acomptes de repos ; et tandis que le précédent se réveillerait d'une courte sieste prise ainsi entre deux exercices, la bouche pâteuse et l'esprit embrumé, lui est d'emblée réveillé de ce court sommeil, en quelque sorte remis à neuf par ces quelques minutes de détente. A lui il ne faudra pas de gros repas, mais plusieurs petites collations. Il lui faut aussi de la chaleur Moyennant cela, il va bien, il a son équilibre, et vous le verrez passer des heures et des heures à un travail de bureau.

Ce tableau pourrait être poussé beaucoup plus loin ; il ne serait pas sans intérêt de tracer la silhouette de toutes les modalités de tempéraments, et je saisis l'occasion pour signaler, à ceux que cela intéresse, les livres contemporains d'un Allendy [1], d'un Carton [2], d'un Mac-Auliffe [3], consacrés à la notion de tempérament, ou le livre du Dr Ioteyko sur la Fatigue [4], dans lequel sont étudiés les différents types de fatigabilité et parallèlement les différentes modalités d'activité musculaire et intellectuelle. Les quelques mots que je viens de dire suffisent à vous faire saisir combien divers sont les types d'équilibre, les types de santé, et vous en concluez sans peine que pour réaliser l'équilibre qui doit être le sien et le seul sien, chaque individu doit faire une place plus ou moins grande à l'activité physique. Et pour mieux nous en convaincre, voyons l'autre volet du diptyque, je veux dire, regardons quels méfaits pourrait donner un exercice musculaire intempestif.

Voyez cet adolescent, un peu gros, un peu mou, à qui l'on a dit de se secouer, qu'il faut de l'énergie, et qu'au reste se forcer à des exercices violents le fera utilement maigrir ; il a mis toute sa bonne volonté, toute son énergie, il a peiné et sué pour tenir, vaille que vaille, son rôle dans la partie de foot-ball, peut-être même dans l'épreuve de course. Hélas ! après cette performance il aura une phase de lassitude telle qu'il ne fera rien durant plusieurs jours ; les professeurs connaissent bien ceux qu'ils appellent « les fatigués du lundi et du vendredi, » qui éprouvent instinctivement le besoin invincible de compenser par du farniente l'effort sportif du dimanche et du jeudi.

Tel autre a été vraiment étonnant au cours de la performance et l'on dit volontiers avec admiration : « Voyez ce gringalet, il a battu les plus forts ! » Sans doute, il a pu au moment d'un effort fournir plus d'énergie même que ceux qui avaient un magnifique entraînement, mais il l'a fait avec ses nerfs. Et maintenant il va payer. Au lieu de goûter le sommeil qui suit un exercice salutaire, il connaîtra de l'insomnie, de l'énervement moral allant jusqu'à la colère, une inappétence intellectuelle qui contraste avec son activité habituelle, il subira des tentations charnelles qu'il ne connaissait guère quand il était en équilibre ; et si on le laisse recommencer trop souvent

[1] *Les Tempéraments ;* Paris Vigot, 23, rue de l'Ecole-de-Médecine ; 15 fr (1922)
[2] *Diagnostic et Conduite des Tempéraments ;* Paris, Maloine, 27, rue de l'Ecole-de-Médecine ; 50 fr. (1926)
[3] *Les Tempéraments ;* N. R. F., Paris, (1929).
[4] *La Fatigue ;* Paris, Flammarion, 26, rue Racine ; 5 fr. 75 (1920).

cette erreur de consommation de ses forces, la neurasthénie le guette.

Ainsi, vous le voyez, l'exercice physique dont nous avons signalé plus haut l'excellence et qui, sauf cas extrêmes, doit toujours être pratiqué, ne doit être pratiqué qu'avec un dosage savant, comme toute chose humaine. Et probablement même ce dosage devrait comporter une surveillance médicale. Telle était du moins l'affirmation qu'apportait à l'Académie de Médecine un des hommes les plus compétents dans cette question, M. Boigey, le 17 novembre 1925 « L'éducation physique a pris dans les programmes scolaires une place assez grande depuis quelques années. M. Boigey montre qu'elle devrait comporter une surveillance médicale en raison même de son activité. L'auteur a suivi 91 enfants, de 9 à 13 ans, ayant pratiqué des exercices physiques, régulièrement, pendant 3 mois et davantage. Un tiers d'entre eux ont augmenté de poids, un tiers sont restés stationnaires et un tiers ont maigri. Un enfant soumis à l'éducation physique grossit lorsqu'il prend un repos approprié (sieste après le déjeuner de midi). Il doit recevoir une ration alimentaire accrue. » M. Boigey envisage d'autre part le rôle du médecin dans la cure d'exercice. « Beaucoup d'obèses se soumettent à des exercices prolongés pour maigrir. Or, nombre d'obèses sont aussi des malades, diabétiques, brightiques, cardiaques, ne connaissant pas toujours leurs tares morbides. Les exercices exagérés peuvent amener chez le diabétique de l'acidose, chez le rénal une crise de rétention azotée, chez le cardiaque des troubles. L'auteur en signale des exemples. L'exercice est une médication qui obéit à des indications précises. Il importe dans bien des cas de doser l'urée, le sucre, les chlorures de l'urine, avant d'autoriser la cure d'exercice. Ce moyen thérapeutique a aussi sa posologie. Le médecin reste le guide et le conseiller indispensable dans la cure d'exercice et même dans la simple éducation physique. »

Je retrouve les mêmes considérations, mais encore plus vigoureusement affirmées, dans les vœux émis par le premier Congrès médical de l'éducation physique de l'enfant et de la femme. Et si je signale ici ce document, c'est parce que nous allons assister, en faveur de la culture physique de la jeune fille et de la femme, à la même campagne d'opinion que pour les garçons et les hommes. Je n'en veux pour preuve que les efforts faits en Italie dans ce sens et qui ont motivé les protestations que vous savez du Saint-Père lui-même.

Abordons maintenant le problème plus localisé du sport. Vous devinez que nous allons y retrouver les mêmes affirmations, mais encore plus accentuées, sur la nécessité de le doser minutieusement. Une première notion à retenir, c'est qu'il ne faut pas confondre sport et culture physique. Tous les médecins, et particulièrement ceux qui se sont spécialisés dans l'apostolat pour l'éducation physique, les Boigey, les Diffre [1], les Kouindjy, dénoncent cette confusion entre sport et éducation physique comme une des plus malfaisantes. Ces vérités sont tellement évidentes qu'elles sont exprimées dans le titre même d'un excellent ouvrage de G. Hébert : *Le sport contre l'éducation physique* [2].

Nous sommes sur ce point victimes de la publicité. Et si l'on ne vous voit pas partir avec vos skis, on pensera que vous négligez votre corps. Cependant, celui qui consacre chaque jour un temps suffisant à la marche, fait de l'exercice physique. Encore mieux l'adolescent qui joue. Je voudrais voir renaître la mode des bons vieux jeux de jadis, les barres ou la balle : on courait, on criait, ce qui est une façon d'assurer l'activité respiratoire, et l'on mettait en œuvre les facultés d'entrain et d'attention tout aussi bien que dans une partie de basket-ball. Dans la brochure *Nos enfants seront beaux si ..*, qui donne en quelques pages tout l'essentiel de ce que doit savoir un maître ayant la responsabilité de l'éducation physique de ses élèves, je lis cette phrase bien caractéristique : « Ayez un directeur de jeux intelligent, et vous n'aurez peut-être plus aussi besoin d'un professeur de culture physique. Au lieu de laisser les enfants ne rien faire, tourner en rond autour de la cour, se raconter des histoires — et quelles histoires ! — faites-les jouer et se distraire, tout en assurant sans qu'ils s'en doutent le fonctionnement cellulaire maximum auquel tend l'éducation physique. »

Je me rappelle un article très plaisant des *Pages médicales parisiennes*. L'auteur, désespérant de faire faire aux femmes du monde l'exercice physique naturel, tant est grand l'engouement pour les activités à noms anglo-saxons ! leur proposait, non sans humour, le « balaying, le pluming, le ciring, le laving, le cusing. » Cela rappelle la rivalité qui régnait jadis entre les bons exercices de gymnastique méthodique et la virtuosité aux appareils : barre fixe ou trapèze. L'unité s'est faite maintenant pour accorder toute leur valeur aux méthodes de gymnastique rationnelle. Et elles ne valent que dans la mesure où elles s'inspirent de la pensée de l'inventeur lui-même de la méthode suédoise : « Tout système est mauvais s'il est exclusif. »

Ce qu'il importe de mettre en pleine lumière, ce sont les dangers du sport (les spécialistes disent : le sport-fléau). Ces dangers résultent de la notion même de sport ; il y a en effet à la base l'idée : battre le record. De là, la tentation constante de

[1] *Contrôle du sport et de l'éducation physique*, par le Dr Henri Diffre. Un vol. de 190 p., 9 f., Paris, Masson, 1929. — La *Presse Médicale* a écrit à son sujet : « ... Encore faut-il, pour arriver à ce résultat (heureuse influence sur la santé générale), discipliner le sport, car, pratiqué à tort et à travers, sans contrôle, le sport n'est pas sans présenter de redoutables inconvénients... L'auteur démontre que le sport n'est pas et ne peut pas être une méthode d'éducation physique, et s'élève contre l'erreur quasi-générale de vouloir s'affranchir de cette dernière pour ne consacrer son activité qu'à celui-ci. Le sport n'est que le dernier des divers degrés de l'éducation physique, dont le premier est l'entraînement respiratoire .. »

[2] In-18 de 140 p., 8 f., Paris, H. Vuibert.

surmenage, avec toutes ses conséquences physiques et morales.

Conséquences physiques. Ecoutez une note de M. Boigey à l'Académie de Médecine (12 février 1924). L'auteur a poursuivi ses recherches pendant plusieurs années à l'Ecole de gymnastique de Joinville, et elles lui ont montré que, d'une façon générale, le système cardio-vasculaire est influencé par l'exercice d'une manière plus accentuée qu'on ne le croit ordinairement. Ainsi, chez 26 adolescents de 14 à 18 ans, ayant exécuté une course de 100 mètres, les perturbations du rythme cardiaque se sont prolongées de 40 minutes à 9 heures. Pour la course de 3000 m., le rythme a été troublé de 3 heures (minimum) à 17 heures. Les jeux, en raison des petites périodes de repos sans cesse répétées qu'ils comportent, modifient l'état du cœur avec moins d'intensité (40 minutes à 3 heures). M. Boigey conclut que les compétitions de courses troublent le fonctionnement de l'appareil circulatoire pour un temps assez long, plus long encore s'il n'y a pas eu entraînement progressif. Un exercice de grande durée agit plus défavorablement qu'un exercice intense. Les jeux, dans lesquels les mouvements sont coupés d'arrêts fréquents, apparaissent plus salutaires que les courses. La position couchée prise à l'issue d'un exercice abrège notablement la durée de ces perturbations cardiaques.

On retrouve ces mêmes constatations, dans le chapitre « Psychologie » du livre *Le Football Association*[1] :

« On est toujours étonné lorsqu'on voit jusqu'où peut aller cette accélération du pouls. Lorsqu'on tâte le pouls d'un coureur de vitesse après un 100 mètres, il y a évidemment un premier effet de surprise en constatant parfois que le rythme est triplé. Bien mieux, un simple plongeon en natation peut donner le même résultat. Et pourtant, ce n'est pas là le point important. Notre appareil circulatoire a été conçu de telle façon qu'il peut sans aucun danger satisfaire à cette exigence d'un moment. L'essentiel, c'est que cet effort ne persiste pas au delà d'un temps déterminé.

Ceci revient à dire qu'il y a un effort raisonnable et un effort exagéré. Pour apprécier le moment où le premier risque de verser dans l'exagération, c'est encore à la mensuration du pouls que l'on a recours. Le merveilleux équilibre de l'organisme est tel que, chez les sujets bien portants, le retour au calme est rapide. On entend par cette expression la période qui s'écoule entre le moment où l'on enregistre le pouls rapide consécutif à l'effort étudié et celui où l'on retrouve le rythme normal des pulsations du sujet.

Pour préciser ces notions par des chiffres qu'il n'est pas inutile de pouvoir se rappeler, disons que, chez l'adolescent, le pouls normal oscille aux environs de 70 battements à la minute. Le moindre effort va faire monter ce chiffre à 100, puis à 120, au moins chez le sujet entraîné. Au delà de 120, on entre dans la zone des rythmes tout à fait anormaux ; au delà de 150, c'est un rythme de travail que le cœur ne pourra prolonger longtemps sous peine d'épuiser rapidement la faculté de contraction du muscle cardiaque. »

[1] H. Bard et Dr H. Diffre. *Le Football Association* ; Paris, Gaston Doin, 8, place de l'Odeon ; 15 fr. (1927).

Il y aurait les mêmes constatations à faire sur les conséquences digestives et nerveuses, je vous les ai signalées plus haut.

Les méfaits moraux ne sont pas moindres. Il y a toujours le danger d'orgueil collectif, et la troupe victorieuse aura besoin d'un directeur de conscience qui lui rappelle l'humilité. Cela est si vrai que dans son livre *Le sport contre l'éducation physique*, G. Hébert, dont l'autorité ne saurait être contestée et qui cependant n'est pas suspect non plus de déformation « cléricale, » a écrit un chapitre sur les dangers moraux du sport. — J'ajoute que des difficultés, parfois considérables, peuvent se rencontrer dans des œuvres catholiques, si le champion du match laisse à désirer au point de vue moral : on aura, parfois, une certaine peine à exclure du groupe un jeune homme qui y donne le mauvais exemple, mais qui gagne le prix du concours international. « Il joue si bien du clairon ! » disait-on d'un jeune homme que l'on hésitait à renvoyer d'une fanfare où il ne donnait pas toute satisfaction morale.

Avant de conclure, il nous faut encore envisager une objection que certains d'entre vous pourraient faire à mes conseils d'extrême prudence. « Sans doute, diraient-ils, nous voyons bien tous ces dangers du sport, mais tout pousse les jeunes gens dans le sens de cette passion, nous ne pourrons pas les en empêcher, et si ce n'est pas dans nos œuvres catholiques qu'ils font du sport, ils s'affilieront à des groupes neutres ou hostiles et ils seront perdus pour notre influence bienfaisante. »

La question me paraît assez importante pour mériter toute votre attention, et elle déborde même le cadre du sujet qui nous occupe aujourd'hui.

Je ne pense pas que vous me refusiez d'adhérer à cette déclaration : que le but de nos œuvres n'est pas d'avoir des gens et d'organiser des groupements pour leur faire faire n'importe quoi, mais bien de leur fournir les moyens de se sanctifier dans leur milieu et condition, c'est-à-dire, en tant que membres d'une société humaine et en tant que cohéritiers du Christ.

Organiser un groupe qui ferait du mal, ce groupe fût-il affublé d'un titre artificieusement catholique, serait-ce faire du bien ? Sous prétexte qu'il y a dans notre commune une association qui conduit ses membres au cabaret, allons-nous créer, avec le fol espoir d'amener ainsi des gens à nous, l'archiconfrérie des buveurs sanctifiés ?

Vous riez et je m'en réjouis, car c'est la réaction de votre bon sens à l'occasion d'un problème où la solution vous paraît évidente.

Prenez-y garde : lorsqu'il s'agit du sport, peut-être certains d'entre vous, n'écoutant que leur zèle, n'ont pas assez mesuré que l'œuvre qu'ils entreprenaient cesserait de mériter qu'un prêtre s'y applique, dès là qu'au lieu de faire du bien elle risquerait de faire du mal.

Et je répète ce que je disais plus haut sur les dangers du sport, dangers de surmenage, dangers

d'orgueil collectif, dangers d'exaltation d'un champion, même s'il est peu vertueux. Et j'insiste encore sur ce risque, que le sport pratiqué de façon inconsidérée fait courir aux jeunes gens, de les abêtir, de leur laisser mettre au premier plan de leurs préoccupations les qualités physiques et au premier rang de leur enthousiasme un certain culte du corps. Et je ne saurais trop dire que le rôle du prêtre est de spiritualiser même les corps.

Conclusion

Et j'en arrive à ma conclusion. N'attendez pas de moi qu'elle s'exprime en un oui ou un non. Du moment qu'il s'agit d'un *moyen*, il y a nécessairement lieu d'adapter ce moyen à la fin, et cela est affaire d'une vertu que vous connaissez bien : la vertu de prudence.

Il faudra donc voir clairement le but ; je le répète encore : il est de spiritualiser tout l'homme, même le corps, pour les raisons que nous avons dites plus haut. Le but bien vu, il restera à préciser dans quelle mesure le moyen sert cette fin ; il s'agira, partout et toujours, d'une adaptation au cas, et la solution bonne à Moulin-sur-Rivière ne sera plus bonne à Château-sous-Montagne. Il faudra donc travailler la question. Pas plus en cette matière qu'en aucune autre, vous ne sauriez vous improviser compétents. La bonne volonté ne suffit pas, ni la grâce de Dieu, il faut aider la grâce par la science. A ceux qui voudraient se documenter, je conseille la revue *L'Education physique*, dirigée par G. Hébert [1] (encore faut-il la lire *cum grano salis)*. Signalons encore l'ouvrage excellent du Dr Maurice Boigey, *Préceptes et maximes d'éducation physique* [2].

Non seulement il faudra adapter les principes généraux à chaque cas particulier, mais il faudra prendre garde encore que la solution qui aura été jugée bonne pour un temps pourra ne plus l'être à un autre moment, et il pourra arriver que, succédant à un confrère qui s'était bien trouvé d'avoir parmi ses œuvres une société sportive, vous ayez à faire autrement que lui, ou plus ou moins. Et de même encore il pourra arriver que ce qui avait été bien, fait par vous l'an dernier, ne le soit plus cette année. Pas plus sur cette question que sur aucune autre, il n'y a de solution toute faite et qui vaille indéfiniment. A aucun moment nous ne pouvons nous dispenser de juger et donc de garder l'attention en éveil.

Que pareille préoccupation du détail ne vous paraisse pas minimiser votre apostolat : au contraire, c'est de ces petits riens que sera faite sa fécondité. Et il n'est aucun de ces riens qui ne puisse et qui ne doive être transfiguré par l'amour de Dieu et le culte du Christ vivant dans nos frères. Je vous renvoie à la parole de S. Paul : « *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* » (I Cor., x, 31).

[1] 9, boulev. des Italiens, Paris ; 15 fr. par an.
[2] Un vol., 5 f. ; Paris, Payot.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je sollicite de l'*Ami* quelques éclaircissements au sujet d'un problème théologique qui m'a toujours préoccupé et dont je n'ai jusqu'ici trouvé aucune solution qui me satisfasse. Voici ma difficulté, en trois points :

1o Le péché originel est assurément l'événement capital de l'histoire des hommes. Il est cause de toutes nos misères humaines. Il est la raison d'être de l'Incarnation, etc. Ce problème est donc le plus important de tous les problèmes.

Il me semble donc que N.-S. J.-C., venu sur la terre pour racheter l'humanité, et très spécialement pour cela, aurait dû, dans son enseignement, donner la première place au but, à la fin spécifique de sa mission, la rédemption des hommes, c'est-à-dire la réparation du péché originel. Il a été si clair, par exemple, pour le dogme de la présence réelle ! Il semble qu'il n'aurait dû laisser aucun doute sur le péché originel, qu'il aurait dû parler de la chute d'Adam, enseigner que Lui, le Christ, venait la réparer. Or, dans l'Evangile, ni les discours de Jésus-Christ ni ses enseignements intimes à ses Apôtres, ne parlent de ce problème si important et demeuré si mystérieux. Sans doute, dans l'Evangile, Notre-Seigneur parle souvent du péché, mais c'est en général : il nous enseigne que c'est le plus grand mal, le seul mal à redouter ; il condamne le scandale, etc. Mais du point particulier qui nous occupe, pas un mot.

Je sais que S. Paul, qui a bénéficié de la révélation, en parle dans ses épîtres. Il déclare, par exemple, que « le Christ nous a rendu ce qu'Adam avait perdu » (c'est du moins le sens) ; que « de même que les hommes ont été constitués coupables par la faute d'un seul, de même ils ont été rendus justes par l'obéissance d'un seul, » etc. Mais le Christ s'est tu. Comment donc expliquer son silence sur un dogme si important ?

2o Jamais non plus N.-S. J.-C. n'a enseigné que le baptême effaçait le péché originel. « *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvabitur.* » Sans doute, le baptême dont Jésus parle ici, enlève tout ce qui s'oppose au salut, et par conséquent efface le péché originel. C'est vrai, mais Notre-Seigneur a donné à ses Apôtres et à leurs successeurs *le pouvoir de remettre les péchés*. Or, ce pouvoir est concédé en termes si absolus que Jésus-Christ paraît n'avoir fait aucune distinction entre le péché originel et les péchés personnels. Pourquoi le pouvoir de remettre les péchés ne s'étend-il pas aussi au péché originel ?

3o Le péché originel se transmet par la génération. Cependant : *a)* Le péché est un mal qui affecte l'âme et non pas le corps. Or, c'est le corps seul, c'est une cellule vivante contenant uniquement la vie animale qui est transmise par la génération. — *b)* Ce que les parents donnent à l'enfant ne devrait être entaché d'aucun péché. C'est Dieu qui crée l'âme ; il est inadmissible qu'il la crée avec le péché. Dieu crée une âme à son image, pure et sans tache. Les parents transmettent une cellule vivante, dont le développement donnera un corps possédant la vie sensitive. Quand l'âme, pure, belle, est unie à ce corps, à cet embryon, il en résulte... un être humain dont l'âme est souillée par un péché. Comment expliquer cela ?

R. — Nous avons transcrit textuellement la question posée par notre confrère, qui se dit « tourmenté par ce problème depuis longtemps. » Peut-être son tourment vient-il d'une pensée théologique un peu imprécise. Quoi qu'il en soit, nous

voulons nous employer à lui rendre la paix, en lui présentant les éclaircissements qu'il désire, et de la façon la plus claire qu'il nous sera possible.

Ad I. — Sur le premier point, il convient tout d'abord de bien situer le péché originel dans l'ordre providentiel actuel. Lui accorder *le rôle capital* dans l'histoire de l'humanité est une thèse qui appelle bien des réserves et des nuances. Et quand notre correspondant écrit que le péché originel « est la raison d'être de l'Incarnation, » aucun théologien, même parmi les plus décidés partisans de l'opinion thomiste sur le motif de l'Incarnation, ne souscrira à son assertion. S'il faut, d'une part, maintenir que le péché originel (c'est-à-dire le péché d'Adam commis au paradis terrestre) est le point de départ historique de toutes nos misères, il convient néanmoins, d'autre part, de ne le point considérer comme « l'événement capital de l'histoire des hommes. » Cause de toutes nos misères humaines ? Pas tant que cela, des misères sont le fait de nos fautes peut-être : bien personnelles, et l'on sait que si Adam n'avait pas péché, l'humanité n'aurait pas, pour ce motif, été rendue impeccable. De plus, il serait exagéré, au point de vue philosophique, d'attribuer une véritable causalité au péché d'Adam par rapport aux misères naturelles à l'homme, accidents, maladies, tentations. Sans doute, la justice originelle apportait un correctif efficace à toutes ces misères ; mais la perte de la justice originelle n'a fait que supprimer le correctif, elle n'a pas, à proprement parler, *causé* dans l'humanité la source des misères physiques et morales, cette source trouvant sa véritable cause dans la constitution même de la nature. N'exagérons donc rien.

De plus, il est inexact d'affirmer que le péché d'Adam est *la raison d'être* de l'Incarnation. Ce n'est pas du tout le sens de la thèse thomiste du motif de l'Incarnation. Dans cette thèse, le péché n'a sur l'Incarnation qu'une simple priorité d'occasion ; l'homme racheté n'a sur le Christ qu'une priorité dans l'ordre de la cause matérielle, priorité de la fin *à qui (finis cui)* doit profiter le salut apporté par le Verbe incarné. Mais dans l'ordre de l'intention, le plan divin « se découvre ainsi à notre regard : Dieu s'étant déterminé à réaliser l'Incarnation pour effacer le péché, celle-ci se trouve immédiatement ordonnée à la rédemption de l'homme. Mais la rédemption à son tour procure au Christ une gloire spéciale en l'établissant lui-même chef de l'humanité régénérée ; la rédemption se trouve donc par une conséquence nécessaire ordonnée à la gloire du Christ. Non moins nécessairement enfin cette gloire du Christ procure la gloire de Dieu en manifestant sa bonté. Ainsi, par l'Incarnation, ordonnée de fait au relèvement du genre humain, sont obtenues les fins suprêmes qui de soi la commandent, à savoir la gloire du Christ et celle de Dieu [1]. »

Mais, à vrai dire, ces considérations sont en dehors de la perspective où nous place la question posée par notre correspondant. Elles rectifient seulement certaines de ses assertions préalables. Et maintenant, avec lui, nous pouvons nous poser ce problème : — Le péché originel tient certainement une large place dans l'histoire de l'humanité : pourquoi le Christ, qui est venu spécialement réparer le désastre causé par ce péché, n'en parle-t-il pas nettement dans son enseignement public ?

Nous pourrions nous contenter d'une réponse générale. L'enseignement du Christ a été ce que le Christ a voulu qu'il fût ; et ce qui a été voulu par Jésus a été décrété en toute sagesse. Et peut-être, en ce qui concerne le péché originel, et ses rapports avec l'incarnation et la rédemption, l'avertissement suivant, relaté par S. Jean, avait-il sa raison d'être : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand cet Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité. » (Jo., XVI, 12-13). L'attention des auditeurs de Jésus devait être attirée tout d'abord sur leurs péchés personnels, sur les péchés du peuple choisi de Dieu, infidèle à sa vocation, sourd à l'appel du Messie.

Mais il nous semble qu'une réponse obvie est tout indiquée, qui devra satisfaire notre correspondant.

Nous avons montré tout à l'heure qu'il exagérait un peu le rôle du péché d'Adam par rapport à l'Incarnation. Il continue ici à se laisser hypnotiser par l'influence qu'il attribue à ce péché sur la pensée rédemptrice du Christ. Il raisonne, en effet, comme si le Christ, considérant le péché d'Adam comme la source de tous les autres péchés, était venu principalement, pour ne pas dire essentiellement, pour réparer le péché du premier homme. Mais non ! La pensée rédemptrice de Jésus s'étend à *tous les péchés sans exception*, à tous les péchés qui se sont commis avant l'Incarnation et à tous ceux qui se commettront jusqu'à la fin du monde. Et parmi ces péchés, ceux qui ont offensé plus gravement la majesté divine, ont occupé plus particulièrement la pensée rédemptrice du Sauveur. Or, on peut bien affirmer, sans crainte de blesser la vérité, que le péché commis par Adam au paradis terrestre est loin d'être le plus grave péché qui ait jamais été commis. Qu'il ait entraîné pour l'humanité entière des conséquences désastreuses, c'est entendu ; mais qu'il ait blessé l'honneur dû à Dieu dans des proportions qui n'ont jamais été atteintes ensuite, c'est

[1] Ch.-V. Héris, O. P., *Le Verbe Incarné* (édition de la « Revue des Jeunes » de la *Somme théologique)*, t. I, p. 278. Sur ce point, le P. Héris renvoie à l'article *Incarnation* de l'abbé Michel, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (col. 1482 et suiv.) ; l'article du R. P. Hugon : *Le motif de l'Incarnation*, dans la *Revue thomiste*. 1913, pp. 276 et suiv.) ; l'article du R. P Lemonnyer, *Cur Deus Homo*, dans les *Xenia thomistica* (Rome, imprimerie Vaticane).

Dans son *Mystère de l'Incarnation*, p. 75, le P. Hugon expose la même doctrine : « Dans l'ordre de l'intention et de la causalité finale, le Christ est le premier en vue, puis la création, la gloire, la justification, la permission du péché, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de l'exécution et de la causalité matérielle. Sans le péché, point d'incarnation ; mais le péché prévu et l'incarnation décrétée pour réparer le péché, tout est ordonné à ce Christ-Roi, tout est orienté vers lui, et Jésus est ainsi et nécessairement le centre et la fin de toute la création. » — Voilà l'événement capital de l'histoire de l'humanité !

ce qu'on ne saurait admettre. Et donc le Christ, venant offrir à son Père une réparation complète et surabondante pour *toutes* les offenses dont les hommes s'étaient rendus coupables à son égard, n'avait pas à s'attacher plus particulièrement à la réparation de la faute du premier homme. Et même, à bien réfléchir, les conséquences désastreuses de ce premier péché, *considérées dans l'humanité dérivée d'Adam*, ne réclamaient pas, de la part du Christ, une réparation *expiatrice*. Considéré en nous, le péché originel, en effet, n'est que péché *habituel de la nature,* et non acte de rébellion de la volonté personnelle. Toute la réparation postulée par cet état habituel consiste et ne peut consister que dans l'infusion de la grâce habituelle. C'est la *régénération* dont parle le Christ dans Jean III, 5, régénération dont la Passion du Christ, certes, est le principe, mais en tant qu'elle agit comme cause *méritoire,* et non comme cause *satisfactoire*.

Par contre, il était utile et moralement nécessaire que le Christ insistât sur son œuvre *satisfactoire* par rapport aux péchés personnels de tous les hommes et spécialement du peuple juif. Sur ce point, il devait être compris plus facilement. Aussi, comme le remarque notre correspondant, Notre-Seigneur parle souvent de son œuvre rédemptrice par rapport *au péché considéré en général*. Et c'était, en vérité, le seul point qu'il pût utilement aborder.

On trouve un heureux exposé de l'enseignement de N.-S. J.-C. à ce sujet dans J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption, Essai d'étude historique,* ch. VI, *Les données de l'Evangile*.

Voici les grandes lignes de cet exposé :

1° Jésus n'a fait nulle part de thèse sur le péché ; mais il ressort de ses paroles que l'humanité se perdait et qu'il l'est venu sauver. La maladie qui conduit l'humanité à sa perte, c'est le péché. Voilà pourquoi Jean-Baptiste commence à prêcher le baptême de pénitence pour la rémission des péchés. Mais Jean n'était qu'un précurseur. Jésus donna comme but constant à sa prédication, d'annoncer aux hommes la rémission de leurs fautes. Non seulement il annonce la rémission des péchés, mais en vertu de son pouvoir divin, il l'accorde effectivement à plusieurs. Il en enseigne tout d'abord les conditions morales. Des divers textes, il ressort « que le monde attend le salut avec la rémission des péchés. Jésus vient précisément répondre à ce besoin : il apporte le salut et assure cette rémission. C'est une première donnée à retenir de l'Evangile » (p. 72).

2° « Une seconde, c'est la grande place que tient dans les préoccupations de Jésus la pensée de sa mort. Il est certain qu'il l'a prévue et d'avance librement acceptée comme une partie essentielle de sa mission » (id.). Et, après avoir réuni tous les textes où Jésus manifeste la prescience de sa mort et son acceptation libre et entière, en raison de la volonté divine qui s'impose à sa propre volonté, notre auteur conclut : « Chaque fois que Jésus donne la raison de sa mort, c'est toujours l'accomplissement de la volonté de Dieu, manifestée dans les Ecritures ; nulle part il n'en insinue d'autre. Nous ne nous reconnaissons pas le droit de substituer à des faits certains nos hypothèses ; et voilà pourquoi nous concluons : La pensée de la mort n'est pas dans la conscience de Jésus un pressentiment tout humain, elle n'est pas seulement liée à une détermination contingente de sa vocation messianique ; elle en est « une phase essentielle » (p. 77).

3° Il faut aller plus loin et mettre en relation cette mort avec le salut de l'humanité. Car, « le pardon des péchés et la nécessité messianique de la mort du Sauveur... se rejoignent dans les récits de la dernière Cène. C'est Jésus lui-même qui les a liées l'un à l'autre et il nous a ainsi donné la raison d'être suprême de son sacrifice, dont il n'avait jusque-là parlé qu'à mots couverts » (p. 95).

4° Mais le dernier mot est un mot d'amour. « L'Evangile de S. Jean met en relief deux caractères de la mort du Sauveur : elle est ordonnée par Dieu et librement acceptée par Jésus ; elle contribue au salut des âmes, sans que d'ailleurs l'Evangéliste précise autrement le motif de cette divine volonté ou la relation de ce sacrifice avec la sanctification des hommes. Mort nécessaire et volontaire, mort bienfaisante et sanctifiante : ce sont toujours les mêmes traits qui se dégagent de l'Evangile » (p. 98).

Ad II. — Notre correspondant affirme que « jamais N.-S. J.-C. n'a enseigné que le baptême effaçait le péché originel. » Il oublie le texte si net de l'entretien de Jésus avec Nicodème. Notre-Seigneur enseigne en effet à Nicodème que par le baptême, l'homme renaît spirituellement : « Si quelqu'un ne renaît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu... Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Et Jésus explique à Nicodème étonné qu'il s'agit d'une naissance non corporelle, mais spirituelle : « Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. Ne t'étonne donc pas de ce que je t'ai dit : il faut que vous naissiez de nouveau. » (Jo., III, 1-10). Quoi de plus clair que cette affirmation du Sauveur ? L'homme naît pécheur, c'est-à-dire privé de la grâce qui est nécessaire pour participer au royaume de Dieu. Il faut que cet homme, né pécheur, renaisse dans l'eau et l'Esprit pour acquérir le droit de participer au royaume, c'est-à-dire pour acquérir la grâce sanctifiante, qui efface le péché.

Mais alors, si dans la pensée de Jésus le baptême opère la rémission du péché, pourquoi la formule si absolue de la concession faite aux apôtres après la résurrection ? « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » (Jo., XX, 23). « Ce pouvoir, nous dit-on, est concédé en des termes si absolus que

Jésus-Christ paraît n'avoir fait aucune distinction entre le péché originel et les péchés personnels. Pourquoi le pouvoir de remettre les péchés ne s'étend-il pas aussi au péché originel ? »

Nous touchons ici à la distinction classique en théologie sacramentaire, entre le pardon des péchés par mode de simple condonation (ablution de l'âme et rénovation intérieure par le baptême) et le pardon des péchés par l'exercice de la puissance judiciaire conférée par le Christ à l'Eglise sur ses fidèles. La raison dernière de cette différence est évidemment l'institution du Christ. Mais la nature même des choses indique qu'il ne peut pas en être autrement. Avant de faire partie de l'Eglise, les hommes sont soumis directement au pouvoir de Dieu. C'est donc uniquement en tant qu'instrument de la miséricorde divine que les représentants de Dieu sur terre administreront le sacrement de la régénération intérieure, le baptême, et introduiront ainsi les hommes dans la société ecclésiastique. Et, par l'infusion de la grâce, le baptême supprimera dans l'âme, radicalement et jusque dans ses conséquences pénales, le péché, quel qu'il soit, qui la peut souiller.

Mais dans le sacrement de pénitence, *et en vertu même des paroles de l'institution,* il en est tout autrement :

« Il répugne avec évidence qu'une simple créature remette ou pardonne le péché en vertu d'un pouvoir d'*autorité* propre ; mais il n'y a aucune répugnance à ce qu'elle le fasse en vertu d'un pouvoir *ministériel.* De quelle espèce est le pouvoir ministériel conféré par le Christ aux Apôtres, il faut maintenant le chercher avec soin.

Avant tout, il faut rappeler que ce pouvoir peut être exercé seulement à l'égard des sujets de l'Eglise, ainsi qu'on l'a dit déjà en parlant du pouvoir des clefs en général, et ainsi qu'il apparaît facilement ici, en tirant un nouvel et propre argument du concept même de la « rémission » et de la « rétention » des péchés. En effet, *remettre* et *retenir* n'appartiennent, par la nature même des choses, qu'à celui qui a pouvoir sur un autre, quant à l'obligation ou au lien qui est l'objet de la rémission ou de la rétention. Vous ne pouvez être considéré comme remettant ou retenant une obligation à celui qui ne vous doit rien, à moins que le vrai créditeur n'ait constitué son débiteur sous votre puissance. Et pareillement, vous ne pouvez remettre ou retenir une offense faite à autrui, à moins que l'offensé ne vous ait constitué l'arbitre du pardon à accorder et des conditions dans lesquelles il doit être accordé, soumettant ainsi la personne même de celui qui l'a offensé à votre autorité, représentant la sienne propre. S'il vous déléguait simplement pour offrir le pardon de l'offense sous certaines conditions par lui-même déterminées, vous pourriez être appelé l'envoyé, le porteur, l'annonciateur du pardon ; mais à aucun titre vous ne pourriez être considéré, en toute vérité, comme remettant ou retenant l'offense.

S'il était question de remettre ou de retenir une offense entre personnes privées, il vous suffirait à la rigueur du pouvoir que nous appelons l'arbitrage. Mais s'il s'agit de remettre un délit commis contre la loi de la cité, a fortiori contre la loi divine, il vous faudra une juridiction réelle, car la juridiction véritable dépasse la portée des choses privées, et elle émet, en connaissance de cause, un jugement sur les choses privées dans leur rapport avec la règle de la loi. Donc, on ne peut concevoir la rémission et la rétention des péchés par les ministres de l'Eglise, que dans la mesure où les pécheurs comme tels sont déjà divinement placés sous la juridiction des prêtres, agissant comme les représentants du Christ et de Dieu. Il s'ensuit donc que le pouvoir conféré par le Christ aux Apôtres (Jo., xx) ne concerne que les baptisés, et quant aux seuls péchés commis par eux après le baptême. Car, nous le savons par toute la tradition, et la chose est claire d'elle-même, ceux-là qui sont encore dépourvus du caractère baptismal ne peuvent être considérés comme des sujets de l'Eglise.

D'ailleurs, la juridiction dont il s'agit présentement est autre que la juridiction conférée par le Christ à l'Eglise agissant comme cause principale dans le domaine qui lui appartient en propre. De cette juridiction propre à l'Eglise dérive la loi canonique et les jugements qui s'exercent au for externe. Or il est impossible que, même par une concession divine, une créature possède en propre une telle juridiction sur le lien du péché. Seule donc est valable au for interne la juridiction de Dieu lui-même. Je dis, *de Dieu lui-même,* non pas seulement parce que cette juridiction vient de Dieu et ne peut venir que de lui, mais parce qu'elle n'existe qu'en Dieu seul, qu'elle demeure en Dieu, qui a édicté le droit, et qu'elle n'est concédée à l'homme que comme à un ministre, à un instrument de Dieu. Aussi, le jugement (porté par le prêtre dans la rémission ou la rétention des péchés) est-il un jugement divin, dans lequel le juge visible ne fait avec Dieu qu'une seule personne juridique... » (Billot, *De Sacramentis,* t. II, Rome, 1922, p. 19-20).

Vous trouverez la même raison invoquée par tous les auteurs pour justifier le pouvoir accordé par Dieu à l'Eglise dans le sacrement de pénitence quant à la rémission *des seuls péchés commis après le baptême* [1]. Il n'est donc pas vrai que Jésus-Christ, en conférant aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés, ait employé une formule absolue qui ne comporte aucune distinction. La formule ne peut s'appliquer en bonne exégèse qu'aux péchés commis par les sujets de l'Eglise, c'est-à-dire aux péchés commis après le baptême. Et ainsi s'évanouit la difficulté.

Ad III. La dernière difficulté proposée par notre correspondant a été abordée et résolue ici en 1925, p. 618, n. 6 et 7. Il voudra bien s'y reporter.

Q. — Dans l'*Ami* du 23 octobre 1930, p. 686, à propos du *Summarium theologiæ dogmaticæ* du Dr Gspann, je lis cette phrase : « Les anathématismes de S. Cyrille sont invoqués à deux reprises (p. 201, 245) comme des documents conciliaires ; on sait que c'est inexact ».

L'*Ami* aurait-il l'obligeance de me donner ses raisons à ce sujet ? Car, si j'en crois cette phrase, il n'y aurait pas que le Dr Gspann qui serait en défaut.

R. — En effet, nous sommes assez d'avis que certains manuels théologiques n'accusent pas assez, au sujet de la valeur doctrinale des anathématismes de S. Cyrille, les nuances nécessaires. Si l'on peut tirer de ces anathèmes des précisions au sujet de la croyance à l'union hypostatique au ve siècle, on aurait tort, très certainement, de les prendre comme des documents conciliaires, des

[1] Voir notamment Galtier, *De pœnitentia*, n. 139.

canons infaillibles, d'où devrait être déduite la doctrine positive de foi. C'est contre une telle prétention que nous avons formulé l'appréciation relevée par notre correspondant. Toutefois, celui-ci voudra bien remarquer que nous n'avons pas écrit : « on sait que c'est *faux ;* » nous avons dit : « on sait que c'est *inexact.* » Et le mot *inexact* a été employé à dessein.

Tout d'abord, il est nécessaire de rappeler quelques principes de propédeutique.

Les documents proprement conciliaires, d'où l'on peut tirer un argument pour affirmer une vérité de foi [1], sont de deux sortes, suivant que la décision conciliaire est donnée ou sous une forme *positive,* ou sous une forme *négative.* — Sous une forme positive, ce sont les professions de foi, les définitions, les chapitres doctrinaux. Ces professions de foi, définitions et chapitres doctrinaux « contiennent un enseignement qui, imposé à tous par l'autorité suprême comme expression de la tradition constante et comme dogme obligatoire de la foi, est conséquemment infaillible. Les formules qui y sont employées le montrent clairement [2]. » Nous pouvons donner des exemples de ces décisions conciliaires proposées sous une forme positive : les symboles de foi du concile de Nicée-Constantinople et du XI[e] concile de Tolède; les innombrables définitions portées au cours des siècles (concile d'Orange, à partir du canon 9 ; définition des deux opérations et vouloirs dans le Christ au III[e] concile de Constantinople ; professions de foi et définitions du IV[e] concile de Latran ; Décrets *pro Græcis* et *pro Jacobitis* du concile de Florence ; définition du V[e] concile de Latran) ; les Chapitres du concile de Trente et du concile du Vatican, etc. Ces définitions solennelles sont très facilement reconnaissables aux formules dont l'Eglise se sert : *Definimus doctrinam esse revelatam ;... docemus divinitus revelatum dogma esse ;... in nomine sanctæ Trinitatis... diffinimus ut hæc veritas ab omnibus credatur ;... credimus et confitemur ;... Sancta Ecclesia credit et confitetur,* etc. — Sous une forme négative, nous avons les anathèmes, qui flétrissent, comme hérétique, une doctrine condamnée par eux. C'est, dans l'intention de leur auteur, le cas des anathématismes de S. Cyrille. Pour que cette forme d'enseignement soit infaillible, il faut qu'elle émane soit du Souverain Pontife parlant *ex cathedra,* soit du concile œcuménique, *engageant en ces anathèmes son autorité suprême.* C'est à cette seule condition que des anathèmes peuvent proposer une doctrine avec la garantie de l'infaillibilité.

Toute la question, dans le cas présent, revient donc à savoir si le concile d'Ephèse a entendu engager son autorité suprême dans une approbation spéciale accordée aux douze anathématismes cyrilliens. Si oui, le D[r] Gspann a raison ; sinon, comme nous l'avons écrit, il est « inexact » de faire des anathématismes un document conciliaire.

Or, les auteurs qui ont le mieux étudié les actes du concile d'Ephèse, reconnaissent unanimement que les douze anathématismes de S. Cyrille n'y furent pas l'objet d'une approbation spéciale qui leur conférât le caractère de documents conciliaires. Ces anathématismes ont été lus devant le concile, qui en reconnut la conformité avec la foi catholique. A ce titre, ils peuvent rendre témoignage de la foi des Pères du concile ; mais ils ne deviennent pas pour autant des documents *ex cathedra.*

« Après la lecture du symbole de Nicée, écrit le P. Jugie, on entendit la seconde lettre de Cyrille à Nestorius, que tous les Pères déclarèrent conforme au symbole... On lut ensuite la réponse de Nestorius à Cyrille et on la déclara contraire au symbole de Nicée... Deux autres documents furent lus à l'assemblée : la lettre du pape Célestin à Nestorius, lui notifiant la sentence du concile Romain, et la lettre synodale du concile d'Alexandrie, qui se termine par les anathématismes. Les anathématismes furent donc lus au concile en même temps que la lettre dont ils font partie ; mais on ne voit pas qu'ils aient reçu une approbation spéciale [1]... »

Le même auteur écrit ailleurs : « [Sur] les douze anathématismes de S. Cyrille donnés par l'*Enchiridion* (de Denzinger), n. 113-124, comme l'expression de la doctrine christologique du concile,... nous ferons seulement remarquer qu'aucun document ne permet d'affirmer que ces anathématismes ont reçu une approbation *spéciale* des Pères du concile. Tout suppose qu'ils furent lus à la 1[re] session, en même temps que la *Lettre synodale* des Alexandrins ou troisième lettre de Cyrille à Nestorius, dont ils sont la conclusion ; mais il ne semble pas que les Pères y aient fait une attention particulière et leur aient donné des éloges semblables à ceux qui furent prodigués à la seconde lettre de Cyrille qui, elle, fut officiellement approuvée et canonisée [2]. »

Et, pour prévenir l'objection tirée du V[e] concile œcuménique (II[e] de Constantinople), qui présente les anathématismes comme « faisant partie des actes d'Ephèse, » le P. Jugie ajoute : « Cela ne signifie point qu'ils reçurent une approbation spéciale, mais seulement qu'ils furent lus comme des documents ordinaires, auxquels on ne trouva rien à dire au point de vue de la foi et qui, par le fait même, se trouvèrent tacitement approuvés » *(ibid).*

D'ailleurs, les théologiens qui voient dans les anathématismes cyrilliens des canons conciliaires, y sont instinctivement poussés par le désir de

[1] Il y a des documents conciliaires, même doctrinaux, qui n'engagent pas absolument la foi : tout dépend de l'intention de l'Eglise manifestée par les formules. Nous restreignons ici à dessein notre exposé aux documents conciliaires qui engagent la foi. C'est le terrain où nous place l'assertion du D[r] Gspann.

[2] *Dict. de Théol. cath.*, art. *Conciles,* t. III, col. 666.

[1] *Nestorius et la controverse nestorienne,* Paris, 1912, p. 51 et note.

[2] *Dict. de Théologie cat.*, art. *Ephèse (Concile d'),* t. V, col. 148.

trouver, à Ephèse, une définition positive de la doctrine. Or, il faut bien se rendre à l'évidence : aucune définition positive de doctrine ne ressort des actes du concile d'Ephèse. « Dans le concile, écrit le P. Galtier, la doctrine attribuée à Nestorius fut condamnée en termes généraux, comme blasphématoire et impie envers le Christ, mais il n'y eut contre Nestorius aucune profession de foi authentiquement promulguée [1]. » Le symbole d'union est postérieur au concile. Aussi, abondant en ce sens, le P. Cavallera, l'auteur si exact et si précis du *Thesaurus*, a-t-il purement et simplement passé sous silence dans son précieux recueil les anathématismes cyrilliens. Ce qui n'aurait jamais pu se faire, s'ils avaient dû être considérés comme des documents conciliaires.

Cela dit, empressons-nous d'ajouter la contre-partie que suppose le mot « inexact » employé par nous. Ce serait tomber dans l'excès opposé que de dénier aux anathématismes toute autorité doctrinale, même relativement à la pensée des Pères du concile. Ils ont été lus publiquement, publiquement acceptés et proclamés orthodoxes. Ils peuvent donc être pratiquement considérés comme l'expression authentique du dogme impliqué dans la condamnation de Nestorius. Ce n'est toutefois que peu à peu que ce dogme recevra de l'autorité suprême sa sanction définitive selon le sens catholique que présentent, *dûment expliqués*, les anathématismes cyrilliens. Les difficultés qui surgirent entre Antiochiens et Alexandrins dès le concile d'Ephèse, les concessions de formules que dut faire Cyrille pour obtenir l'adhésion de Jean d'Antioche, montrent bien que ce sens n'est pas apparu de prime abord à tous les évêques et que les anathématismes ne passèrent pas, quelle que fût leur autorité, pour des décisions sans appel.

Que notre correspondant veuille bien lire attentivement nos bons auteurs de théologie : il remarquera que même les plus traditionnels n'invoquent les anathématismes, comme argument doctrinal, qu'avec une réserve significative.

[1] *De Incarnatione et Redemptione*, p. 65.

LITURGIE

Q. — 1° Le dimanche de Pâques et le jour de la Commémoraison de tous les fidèles trépassés, il y a, dans le Martyrologe, une formule spéciale à lire avant l'énoncé des calendes.

Pourquoi, ces deux jours-là seulement, s'écarte-t-on ainsi de l'ordre habituel suivi dans la lecture du Martyrologe ?

2° D'après le P. Hægy (*Fonctions pontificales*, t. II), lorsque les cérémonies annuelles du 2 février et du dimanche des Rameaux sont célébrées solennellement avec intervention de l'évêque diocésain à son trône, c'est le second diacre assistant qui doit donner à l'évêque son cierge ou son rameau au commencement de la procession et les lui reprendre à la fin de celle-ci ; mais c'est au premier assistant à donner et à reprendre à l'évêque son cierge ou son rameau pendant la messe solennelle qui suit.

J'avoue ne saisir pas bien quelle raison empêcherait soit de conférer à un seul et même personnage, pour toute la durée de la cérémonie, le double soin dont je parle, soit encore, — conformément à ce qui se pratique relativement à l'imposition et à l'enlèvement de la mitre, — de charger invariablement le premier assistant de remettre à l'évêque son cierge ou son rameau, et le second assistant de les lui reprendre.

R. — Ad I. La fête de Pâques n'a pu être officiellement annoncée à prime du Samedi Saint, puisque la lecture du Martyrologe s'omet les trois derniers jours de la Semaine Sainte. Quant à l'annonce de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, il est vrai qu'elle a eu lieu la veille ; mais il faut reconnaître qu'à prime de ladite Commémoraison, on ne saurait insérer purement et simplement la lecture du Martyrologe telle qu'elle se fait d'ordinaire, car elle ne s'y harmoniserait pas suffisamment avec le caractère de l'office des morts. — Voilà pourquoi, dans l'un et l'autre cas, la lecture du Martyrologe comporte exceptionnellement la mention de l'office célébré le jour même : *Hac die etc.* [1].

Il est de nécessité évidente que cette mention de l'office en cours soit lue avant tout ce qui, dans la lecture du Martyrologe, — à commencer par l'énoncé des calendes, — a trait au lendemain.

Ad II. D'après le Cérémonial des évêques (l. II, c. XVI, n. 15, et c. XXI, n. 8), à la procession du 2 février et à celle du dimanche des Rameaux, c'est de la main gauche que l'évêque célébrant tient respectivement son cierge ou son rameau, et cela afin d'avoir la main droite libre pour bénir les fidèles rencontrés sur le parcours.

Pendant la messe solennelle consécutive à chacune de ces processions, quand vient pour l'évêque diocésain, qui y assiste à son trône, le moment d'avoir à la main son cierge ou son rameau, rien ne l'empêche plus de tenir ceux-ci de la main droite. Aussi tous les liturgistes les lui font-ils porter ainsi [2].

Or, il paraît tout naturel que le soin de remettre puis de reprendre à l'évêque son cierge ou son rameau incombe chaque fois à l'assistant qui se trouve à proximité de la main dans laquelle le prélat les tient suivant les circonstances [3]. C'est pour un motif analogue que v. g., avant la messe pontificale, le diacre met à l'évêque le gant de la main droite, et le sous-diacre, celui de la main gauche, et qu'à l'offertoire de la même messe, si l'évêque célèbre au trône, le premier diacre assistant lui ôte le gant de la main droite, et le second diacre assistant, le gant de la main gauche. (Cérém. des év., l. II, c. VIII, n. 19 et 57). — Par là

[1] Il n'en était pas ainsi le jour des Morts avant la réforme liturgique de Pie X, alors que, ce jour-là, les petites heures canoniales étaient celles de l'office occurrent de l'octave de la Toussaint

[2] Cf. de Herdt, *Praxis pontificalis*, t. II, n. 315 ; — Martinucci, *Manuale S. cœr montarum* l. VI, c. XI, n. 94 ; — Hægy, *Fonctions pontificales*, 3e édit., t. II, p. 18 et 56 ; — Favrin, *Praxis solemnium fonctionum episcoporum*, 2e édit., p. 163 ; — Moretti, *Cæremoniale pro functionibus pontificalibus*, p. 28.

[3] M. Moretti (*op. cit.*, p. 22) semble n'avoir pas pris garde à cela.

se justifie la double pratique enseignée par le P. Hægy [1] après Martinucci [2], pour la tradition et la reprise du cierge ou du rameau de l'évêque durant les fonctions pontificales du 2 février et du dimanche des Rameaux.

Q. — 1° Quelle doit être au chœur l'attitude de l'hebdomadier pour dire les oraisons qui terminent la procession des Litanies à la Saint-Marc et aux jours des Rogations ? Est-ce à genoux ou debout ?

2° Dans les Chapitres où, en hiver, on fait usage de la *cappa magna*, le chanoine qui vient de célébrer la messe conventuelle est-il obligé de revenir immédiatement au chœur, après avoir revêtu la *cappa*, pour prendre part à la récitation de sexte et de none ?

3° Dans les Chapitres où l'on psalmodie l'office sans le chanter, peut-on néanmoins, à prime de la vigile de Noël, chanter solennellement le Martyrologe, avec le cérémonial propre à ce jour-là ?

4° Au jour de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, le curé de la Cathédrale, lequel est aussi chanoine titulaire, se rend au cimetière, afin d'y célébrer une messe pour tous les fidèles trépassés. — Cela rentre-t-il dans les « officia parœcialia » dont parle le *Codex* (can. 420, § 1) et qui exemptent ce curé de la présence au chœur ?

5° Est-il vrai que, dans les églises cathédrales où généralement le Saint-Sacrement n'est pas au maître-autel, on soit obligé de célébrer chaque jour au moins une messe à l'autel de la sainte Réserve ?

R. — Ad I. Si l'on excepte le temps même de la marche dans les processions, il est de règle générale que l'on soit à genoux pendant tout le chant ou toute la récitation des Litanies des saints (Rituel, tit. V, c. III, et tit. IX, c. IV, n. 2) [3]. Par conséquent, lorsqu'on est arrivé dans l'église où se termine la procession de la Saint-Marc ou des Rogations, on doit s'agenouiller pour le chant des dernières invocations et des prières finales des Litanies.

D'après tous les liturgistes, seul le célébrant ou hebdomadier est debout pour dire les oraisons que comportent ces prières [4]. Et même, — conformément à ce qui est prescrit dans le Bréviaire [5] pour la récitation éventuelle des prières fériales à l'office et selon l'usage des églises de Rome, — il doit se lever avant le *Dominus vobiscum* qui précède ces oraisons. De fait, il est sans exemple en liturgie que l'hebdomadier demeure à genoux pour adresser à l'assistance le traditionnel souhait : *Dominus vobiscum*.

Ad II. Le chanoine qui vient de célébrer la

[1] *Op. cit*, t. II, p. 15, 17, 51 et 54

[2] *Op. cit.*, l. VI, c. VIII, n. 63 et 75 ; c. XI, n. 68, 88, 94 et 95.

[3] Cf. Missel, rubr. du Samedi Saint ; — Cérémonial des évêques, l. II, c. XXVII, n. 19 ; — *Memoriale rituum*, tit VI, c. II, § VI, n. 1.

[4] Cf. de Herdt, *S. Liturgiæ praxis*, t. III, n. 74 ; — da Carpi, *Cæremoniale juxta ritum romanum*, part. III, sect. I c. XII, n. 176 ; — de Conny, *Cérémonial romain*, 3e édit, p. 169 ; — Bourbon, *Petit cérémonial paroissial*, p. 443, n. 1437 ; — Martinucci, *Manuale S. cæremoniarum*, l. II, c. XXIX, n. 61 ; — Ertnys, *Cæremoniale solemnium fonctionum*, part. II, tit. X, § I ; — Piller, *Manuale rituum*, p. 478, n. 1 ; — Bernard, *Cours de liturgie romaine. Cérémonial*, t. I, p. 283 ; — Wapelhorst, *S. Liturgiæ compendium*, 4e édit, n. 319, 4° ; — Fumagalli, *Promptuarium liturgicum*, l. I, p. 230, n. 149 ; — Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit, t. II, p. 128, n. 463 ; — Van der Stappen, *Cæremoniale*, sect. V, c. XVIII, n. 10 ; — Coppin-Stimart, *Compendium S. Liturgiæ*, part. III, sect. V, c. I, n. 563.

[5] Rubriques générales, tit. XXXIV, n. 4.

messe conventuelle est évidemment dispensé d'assister à l'heure canoniale récitée dans le chœur aussitôt après cette messe, puisque la fonction même qu'il a accomplie le met dans l'impossibilité matérielle d'arriver à temps. Mais en rigueur de droit et sauf circonstances particulières, lorsque deux heures canoniales sont psalmodiées de suite au chœur après la messe conventuelle, le chanoine qui a célébré celle-ci ne se trouve pas dispensé par là-même d'assister dans sa stalle à la récitation de la seconde de ces heures.

Il est certain d'autre part que, sauf dans les circonstances où le port d'ornements sacrés au chœur est imposé ou permis par le Cérémonial des évêques, les chanoines sont tenus d'y avoir l'habit canonial concédé par le Saint-Siège au Chapitre auquel ils appartiennent ; autrement, ils seraient censés absents. (*Codex*, can. 409, § 1). L'hebdomadier d'autel ne peut donc, aussitôt après avoir célébré, rentrer au chœur sans sa *cappa* pour assister à l'office, lorsqu'elle y est en usage.

Ad III. Rien, croyons-nous, ne s'oppose à ce que, même dans les églises où prime est simplement récitée, le Martyrologe soit solennellement chanté au chœur en la vigile de Noël. Aussi Martinucci paraît-il admettre sans réserve la légitimité d'une telle pratique : « Cantato *seu recitato* a choro *Benedicamus Domino, Deo gratias*, hebdomadarius, thuribulo accepto a primo assistente, adolebit librum... [1] »

Ad IV. Bien qu'il faille se montrer plutôt large dans l'interprétation pratique des « officia parœcialia » justifiant pour le chanoine-curé de l'église cathédrale, quand ils se présentent, son absence du chœur, la célébration d'une messe au cimetière dans le cas envisagé par notre consultant ne semble pas pouvoir être rangée parmi les excuses canoniquement recevables.

La célébration de cette messe dans la chapelle principale du cimetière n'a par elle-même, en effet, aucun caractère obligatoire. En eût-elle un, il ne serait vraisemblablement pas difficile au vicaire-curé de la cathédrale soit de choisir à cet effet une heure qui lui permît d'être libre au moment voulu pour remplir son devoir de chanoine, soit de faire célébrer la messe dans la chapelle susdite par un autre prêtre non astreint au chœur.

Ad V. Une des conditions expressément requises par le droit pour la conservation de la sainte Eucharistie dans une église, c'est que la messe y soit régulièrement célébrée au moins une fois par semaine. (*Codex*, can. 1265, § 1). Par là, en effet, se trouve assuré, comme le veut l'Eglise, le renouvellement fréquent des saintes Espèces [2].

Rien de plus, que nous sachions, n'est exigé sur ce point pour les églises cathédrales [3].

---

[1] *Manuale S. cæremoniarum*, 2e édit., l. II, c. XIII, n. 11. — Le même passage est reproduit textuellement dans la 3e édition publiée par Menghini (part. I, vol. II, l. II, c. VI, art. II, n. 11).

[2] Cf. *Codex*, can. 1272 ; Rituel, tit. IV, c. I, n. 7.

[3] Le Cérémonial des évêques (l. I, c. VI, n. 2) demande que les saintes Espèces soient renouvelées une fois par semaine.